

Horace: l'âme et son destin

Aldo SETAIOLI

Universidad de Perugia
Departamento de Filología Clásica
aldosetaioli@tin.it

Recibido: 24 de noviembre de 2004

Aceptado: 6 de octubre de 2005

RÉSUMÉ

Chez Horace on trouve seulement des notations éparées, d'où il n'est pas aisé de tirer une conception cohérente de l'âme. On peut affirmer, toutefois, qu'il ne reconnaît pas l'autonomie de l'âme par rapport au corps. Horace est sceptique à l'égard des doctrines qui attribuent à l'âme la capacité de dépasser les limites du corps et encore davantage à l'égard de celles qui lui promettent l'immortalité, y compris la métempsychose. Le sens tragique de la mort domine une grande partie de la poésie horatienne. Seulement dans l'ode consolatoire à Virgile (c. 1, 24, 19-20) il propose l'acceptation virile de l'inévitable, tandis qu'ailleurs il cherche à l'exorciser par le vin et les plaisirs.

Pour Horace l'au-delà est une disposition d'âme bien plus qu'un endroit défini. Les références poétiques et mythologiques à l'au-delà ne manquent pas chez lui, mais le tableau auquel il s'inspire le plus souvent est bien celui, tout à fait désolé, des poèmes homériques: il n'hésite même pas à contredire, par sa vision pessimiste, son ami Virgile. Même des chants plus beaux que ceux d'Orphée ne pourront pas rappeler les morts à la vie. Le seul remède est la résignation, qu'il propose à son ami poète.

Mots-clés: Ame/corps. Scepticisme sur l'immortalité. Exorcisation de la mort. Au-delà désolé.

SETAIOLI, A., «Horace: l'âme et son destin», *Cuad. fil. clás. Estud. lat.*, vol. 25 núm. 1 (2005) 51-66.

Horace: the soul and its destiny

ABSTRACT

In Horace we find only scattered hints, from which it is not easy to draw a consistent conception of the soul. It is clear, however, that he does not grant the soul any self-standing status in relation to the body. Horace is sceptical concerning doctrines which grant the soul the capability to transcend the body's limitations, and even more concerning those that promise immortality, including metempsychosis. A tragic feeling of death fills a great part of his poetry. Only in the consolatory ode addressed to Virgil (c. 1, 24, 19-20) does he propose manly acceptance of the inevitable, which elsewhere he tries to exorcize through wine and pleasure.

For Horace the afterworld is a mood much more than a definite place. Mythological and poetical references to the next life are not lacking, but the picture which prevails in his poetry is the desolate one found in Homer's poems. With this pessimistic view Horace does not refrain from contradicting even his friend Virgil. Not even songs more beautiful than Orpheus's can bring the dead back to life. The one remedy is resignation, as proposed in the ode to his fellow poet.

Keywords: Soul/body. Scepticism about immortality. Exorcization of death. Desolate afterlife.

SETAIOLI, A., «Horace: the soul and its destiny», *Cuad. fil. clás. Estud. lat.*, vol. 25 núm. 1 (2005) 51-66.

Pour Horace, comme déjà pour Virgile, l'Institut de l'Encyclopédie Italienne a publié une vaste encyclopédie. L'Encyclopédie Virgilienne consiste en cinq gros volumes, l'Encyclopédie Horatienne en trois. Toutes les deux rassemblent des contributions d'illustres savants, et toutes les deux représentent des instruments de travail désormais indispensables pour tous ceux qui s'apprêtent à étudier les deux grands poètes romains.

En parcourant les trois volumes de *Orazio. Enciclopedia Oraziana*, on est pourtant frappé par une omission toute singulière: on a beau chercher l'article «âme» dans toutes les sections qui constituent l'encyclopédie; on ne le trouvera nulle part.

Le regretté professeur Francesco Della Corte me demanda autrefois de rédiger presque tous les articles qui touchent au destin ultraterrestre de l'âme, comme il l'avait déjà fait pour l'Encyclopédie Virgilienne, mais il ne demanda pas, ni à moi ni à personne, d'écrire un article spécifique sur l'âme et sur la conception que s'en faisait Horace.

Il ne faut pas, d'ailleurs, s'étonner trop de cela, parce que chez Horace on ne trouve que des allusions éparses, d'où il n'est pas aisé de tirer une conception cohérente de l'âme. Pour commencer, il s'exprime une fois seulement sur la nature intrinsèque de celle-ci, et, comme on verra tout à l'heure, il le fait en des termes qui s'approchent beaucoup d'un *oxymoron*, telle est l'apparente contradiction qu'ils présentent avec le contexte. Horace définit l'âme comme une *diuinae particulam aurae*, une parcelle du souffle divin; mais cette définition apparaît d'une manière tout à fait inattendue au milieu d'un discours du paysan Ofellus rapporté par le poète dans la deuxième satire du deuxième livre. La formulation n'est pas sans rappeler celles de Virgile dans le quatrième livre des *Géorgiques* et le sixième de l'*Énéide*: *partem diuinae mentis* («une parcelle de l'esprit divin»: *georg.* 4. 220) et *aurai simplicis ignem* («le feu du souffle non-contaminé»: *Aen.* 6. 747) respectivement. Nous avons là le premier exemple des nombreuses ressemblances formelles entre Horace et Virgile sur des idées touchant à l'âme et son destin, derrière lesquelles se cachent pourtant des idées très différentes.

Dans le contexte de la deuxième satire du deuxième livre on dit que les excès alimentaires influent également sur le corps et sur l'âme: *corpus onustum / hesternis uitiiis animum quoque prae-grauat una / atque adfigit humo diuinae particulam aurae* («le corps, alourdi par les excès du jour précédent, alourdit l'âme aussi et terrasse cette parcelle du souffle divin»: *sat.* 2. 2. 77-79). Il est peu probable que, lorsqu'Horace a écrit ces lignes, le sixième livre de l'*Énéide* existât déjà. Le deuxième livre des *Satires* fut publié dans l'an 30/29 a. J.-C. C'est pourquoi il nous faudra penser que l'expression d'Horace se fonde seulement sur celle des *Géorgiques* que nous avons citée: *partem diuinae mentis*. Pourtant, on ne peut pas ne pas remarquer la dégradation d'un concept que Virgile développera dans la solennelle révélation d'Anchise au sixième livre de l'*Énéide*. Chez Virgile l'âme divine est opprimée et alourdie par la matière, selon une conception platonisante qui, chez Horace, se dégrade jusqu'à se référer aux effets de l'excès de nourriture non seulement sur le corps, mais sur l'âme aussi.

Chez Virgile cette conception platonisante se mêle à des idées stoïciennes, de telle manière que l'effet de la matière sur l'âme produit les passions que les philoso-

phes stoïciens distinguaient: *Aen.* 6. 733 *hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque* («c'est par là qu'on craint, désire, s'afflige et se réjouit»). Là aussi, il s'agit d'une expression qui possède un parallèle précis chez Horace: *gaudeat an doleat, cupiat metuatne*, et cette fois il est tout à fait probable qu'il connaissait déjà le discours de l'Anchise virgilien, parce que ces mots se trouvent dans la sixième épître du premier livre (v. 12), qui fut publié en 20/19 a. J.-C. environ.

Il faut bien remarquer que dans ce cas aussi l'âme est conçue comme étroitement liée au corps: *gaudeat an doleat, cupiat metuatne, quid ad rem, / si, quidquid uidit melius peiusue sua spe, / defixis oculis animoque et corpore torpet?* («qu'il s'agisse de jouissance ou de douleur, de désir ou de crainte, qu'importe, si quoi qu'on voit de meilleur ou de pire que son attente, on reste, les yeux baissés, engourdi d'âme et de corps?»: *epist.* 1. 6. 12-14). Je parlais naguère d'une espèce d'*oxymoron* à propos de la définition de l'âme comme *diuinae particula aurae*. Bien que l'âme soit une «parcelle du souffle divin», on peut en effet remarquer qu'Horace ne lui reconnaît nulle part une autonomie quelconque par rapport au corps. Il serait très facile d'énumérer un grand nombre de passages où les parties du corps les plus disparates (foie, cœur, cerveau, poitrine, moelle, estomac, bile, etc.) sont jointes à des fonctions psychiques, selon les conceptions médicales du temps (chez Horace c'est le cardiocentrisme qui l'emporte, mais on reconnaît aussi d'autres conceptions). Pour cela on peut se référer utilement à l'article *Corpo umano*, de Fabio Stok, dans l'Encyclopédie Horatienne (II, 1997, 149-156). De plus, âme et corps sont mis en parallèle plusieurs fois: l'âge fortifie le corps aussi bien que l'âme (*sat.* 1. 4. 119-120); le vin descend *in uenas animumque* («dans les veines et dans l'âme»: *epist.* 1. 15. 20); le repos est efficace pour le corps et pour l'âme: *leuantes tempore festo / corpus et ipsum animum* («restaurant à l'occasion des fêtes le corps et même l'âme»: *epist.* 2. 1. 140-141). Et on pourrait continuer à volonté. Chez Horace il n'y a jamais l'opposition radicale entre âme et corps qu'on observe dans le platonisme et le pythagorisme. Même la maladie frappe le corps et l'âme ensemble, ou pour mieux dire cette dernière bien plus que le corps: *mente minus ualidus quam corpore toto* («moins sain dans mon esprit que dans tout mon corps»: *epist.* 1. 8. 7). On peut en effet dire que pour Horace toute maladie est psychosomatique et qu'il devance Juvénal, qui disait *orandum est ut sit mens sana in corpore sano* («il faut prier qu'on ait un esprit sain dans un corps sain»: Juv. 10. 356). On peut en effet être presque sûr que le satirique plus tardif s'est inspiré précisément d'Horace; chez Juvénal il s'agit de ce qu'il faut demander aux dieux: et c'est bien ce qu'Horace demande à Apollon dans l'ode qu'il a écrite pour la consécration du temple de ce dieu: *frui paratis et ualido mihi, / Latoe, dones, et, precor, integra / cum mente* («o fils de Leto, accorde-moi de jouir de mes biens, et, je t'en prie, avec la santé du corps et l'intégrité de l'esprit»: *c.* 1. 31. 17-19).

Horace nous dit bien peu de choses sur les fonctions supérieures de l'âme considérée comme séparée du corps. Dans un passage de l'*Ars poetica* on est à peu près sûr qu'il a dans l'esprit la distinction stoïcienne entre λόγος ἐνδιάθετος et λόγος προφορικός; mais il s'éloigne de la conception stoïcienne et généralement philosophique, car les contenus intérieurs qui doivent être exprimés par la parole n'appartiennent pas à la sphère de la pensée rationnelle, mais plutôt à celle des émotions: «la nature»,

nous dit le poète, «nous dispose au-dedans (*intus*) conformément à tous les cas possibles: elle nous donne le plaisir, nous pousse à la colère, nous abat à terre et nous angoisse sous le poids de la douleur; puis elle manifeste les mouvements de l'âme par l'entremise de la langue» (*ars poet.* 108-111). Comme l'a noté justement le savant anglais Brink¹, le but d'Horace dans ce passage est éminemment littéraire: celui de souligner la nécessité de la sincérité poétique, une idée qui gouverne tout le contexte. Un peu plus haut le poète avait dit: *si uis me flere, dolendum est / primum ipsi tibi* («si tu veux que je pleure, il te faut t'affliger auparavant toi-même»: *ars poet.* 102-103).

Mais la relation d'étroite solidarité qu'Horace pose entre l'âme et le corps produit une espèce d'impasse à l'égard de l'intérêt que le poète manifeste pour les individualités particulières. L'ode célèbre *Maecenas atavis edite regibus*, qui ouvre le recueil des lyriques horatiennes, consiste toute entière en une figure de *Priamel* qui fait la liste des différents penchants et aspirations des hommes pour conclure avec la préférence d'Horace pour la poésie. Cette ode développe le *topos* bien connu du τίς ἀριστος βίος, «quelle est la vie la meilleure», comme j'ai cherché à le mettre en évidence dans un essai il y a plus que trente ans²; mais Horace va bien au-delà: déjà dans le deuxième livre des *Satires* il affirme que *quot capitum uiuunt, totidem studiorum / milia* («il y a autant de milliers de penchants qu'il y en a de têtes»: *sat.* 2. 1. 27-28); et dans son dernier ouvrage, les *Épîtres*, l'individualisme, et le relativisme éthique qui en descend, toucheront le sommet: chacun a le droit de chercher son bien où cela lui paraît mieux: il n'y a pas de règles valables pour tous, parce que nul individu n'est semblable à un autre. Ce principe se trouve clairement exprimé dès la première pièce du recueil³.

Cette observation horatienne demeure empirique, sans qu'il se préoccupe d'en donner un fondement philosophique, comme il aurait pu en trouver, par exemple, chez Panétius et sa forme particulière de stoïcisme. À son tour Aristote plaçait dans la matière le principe de la multiplicité⁴, mais ça présupposait la distinction nette entre matière et forme. Paradoxalement on dirait qu'Horace paraît plus proche de certaines positions qui connurent une large diffusion à une époque plus tardive, dans le syncrétisme mysticisant d'écrits tels le *De anima* de Tertullien ou quelques traités hermétiques (par exemple l'*Excerptum Hermeticum* XXIV, mais aussi l'*Asclepius*), et plus tard furent reprises dans l'exégèse platonisante de Virgile et se trouvent chez Servius⁵. Selon ces positions c'est bien le corps le facteur d'individualisation des âmes, qui par elles-mêmes sont toutes égales. Notre poète préfère d'ailleurs expliquer la diversité des individus en recourant à une conception préphilosophique: celle du *Genius*, le «génie», une figure caractéristique de la religion romaine: «pour quelle raison», nous dit-il, «de deux frères l'un préfère être oisif, jouer et s'oindre d'huile, tandis que l'autre, riche et insatiable, travaille sur ses champs depuis le matin jusqu'au soir,

¹ BRINK, *Horace on Poetry*, II, 188-189.

² SETAIOLI, «Il proemio dei *Carmina* oraziani», *AATC* 38, (1973) 1-59.

³ On pourra consulter avec profit sur cela STOK, F., «Uomo», 251-254.

⁴ ARISTOT, *metaph.* 7. 8, 1034 a 5-8; 12. 8, 1074 a 31 ss.

⁵ Cf. SETAIOLI, *La vicenda dell'anima nel commento*, 18-20 (aussi pour la position d'Arnobe, *ad nat.*).

c'est le génie qui le sait, ce compagnon de l'homme, qui règle la constellation de son horoscope, dieu de la nature humaine, qui interrompt son office au moment de la mort de chacun, au visage changeant, blanc et noir» (*epist.* 2. 2. 183-189).

Il faut remarquer qu'ici la figure traditionnelle du *Genius* se croise avec une allusion à l'astrologie. C'est le *Genius* qui règle la constellation de l'horoscope des hommes, qui gouverne leur vie. C'était justement par les influences astrologiques qu'on expliquait les diversités individuelles, non seulement chez les auteurs de traités d'astrologie, tel Firmicus Maternus⁶, mais aussi dans des écrits hermétiques, tel l'*Asclepius*⁷.

Donc, Horace se rattache à des idées qu'on peut considérer comme préphilosophiques d'un côté et non-philosophiques de l'autre. En effet, bien qu'on sache par Cicéron (*diu.* 2. 90) que le stoïcien Diogène de Babylone admettait une influence partielle des astres sur le caractère des individus particuliers, le même texte cicéronien nous apprend que c'était justement la diversité entre des frères jumeaux qui poussait à limiter leur influence. Horace est donc plus proche de l'astrologie populaire que de la philosophie. Cela est encore plus intéressant si l'on pense que notre poète, tout en se déclarant *nullius addictus iurare in uerba magistri*, c'est-à-dire libre de tout dogmatisme et «visiteur» précaire tantôt d'une, tantôt d'une autre école philosophique (*epist.* 1. 1. 14-15), avait pourtant suivi des études philosophiques à Athènes et recherché la vérité dans les bois de l'Académie, comme il nous le dit lui-même⁸. Mais il ne faut pas oublier que le maître véritable d'Horace fut son propre père, dont les enseignements, pleins de sagesse pratique, nous sont représentés de manière très vivante par le poète dans la satire sixième du premier livre.

Il n'y a pas de quoi s'étonner si une mentalité concrète comme l'était celle d'Horace avait du mal à concevoir une âme totalement et parfaitement séparée du monde de la matière. On en trouve la confirmation dans la façon dont il formule une idée qui tirait son origine de certaines conceptions très anciennes du chamanisme, qui d'abord avaient pénétré dans le pythagorisme ancien et puis avaient été reçues, à titre de métaphore élevée, dans la philosophie, à partir de Platon⁹, jusqu'au *Περὶ κόσμου* pseudo-aristotélicien¹⁰, jusqu'à Philon d'Alexandrie¹¹ et au delà, et qui réapparaissent dans la figure du Pythagore du dernier livre des *Métamorphoses* d'Ovide, en réunissant de nouveau les deux aspects, le primitif comme le philosophique, comme j'ai essayé de le prouver dans un article publié il y a quelques années¹². Il s'agit du *topos* du vol de l'âme à travers le *cosmos*, conçu d'abord de manière littérale dans le cas d'anciens poètes-prophètes tels Abaris, Musée, Aristée de Proconnèse, et en outre Pythagore lui-même aussi bien qu'Ermutimos, l'une des incarnations précédentes de celui-ci.

⁶ FIRM. *math.* 1. 2. 1-4; 1. 10. 1-12. Cf. SETAIOLI, *La vicenda dell'anima nel commento*, 26-27.

⁷ ASCL. 35. Cf. SETAIOLI, *La vicenda dell'anima nel commento*, 19-20.

⁸ HOR., *epist.* 2. 2. 43-44 *adiecere bonae paulo plus artis Athenae, / scilicet ut uellem curuo dinoscere rectum, / atque inter siluas Academi quaerere uerum.*

⁹ PLAT., *Theaet.* 173E-174A.

¹⁰ *De mundo* 391 a 8-18.

¹¹ PHILO., *de spec. leg.* 1. 37; 2. 44-45; *quod det. potiori insid. sol.* 89; *de opif. m.* 69-71.

¹² SETAIOLI, «L'impostazione», dans *Ovid. Werk und Wirkung*, 487-514.

Ce *topos* du vol de l'âme (ou pour mieux dire de l'intellect) à travers le *cosmos* apparaît comme métaphore dans la poésie latine chez Lucrèce, appliqué à Epicure (LUCR. 1.72-74), et sera repris non seulement par Ovide, mais aussi par Manilius et, nous le verrons bien tôt, par Horace.

Notre poète fait allusion deux fois à cette idée: une fois à propos d'un philosophe et savant pythagoricien: Archytas de Tarente, dont l'affiliation philosophique le rendait particulièrement convenable pour cette association. En effet le vol de l'âme jusqu'au sommet du ciel lui est attribué par Cicéron aussi. Selon Laelius, le protagoniste du *De amicitia*, Archytas avait coutume d'imaginer la vision merveilleuse du monde dont on pourrait jouir du sommet du ciel¹³. Cicéron avait déjà développé ce *topos* dans son *Songe de Scipion*. Mais pour Horace il ne fut d'aucune utilité pour Archytas «d'avoir exploré les demeures de l'air et parcouru la sphère du ciel par son âme destinée à la mort» (c. 1. 28. 5-6 *aeris temptasse domos animoque rotundum / percurrisse polum morituro*). Nous saisissons déjà, ici, la position la plus sincère d'Horace sur ce qui nous attend après la mort: l'anéantissement total, qu'on ne peut pas empêcher par aucun mérite, soit philosophique ou scientifique, soit moral. Ce n'est pas seulement ni particulièrement la personne d'Archytas qui est destinée à la mort, mais c'est bien son âme qui va mourir: les mots d'Horace ne laissent aucun doute: *animos... morituro*.

Si dans l'ode d'Archytas on assiste à la prévalence du sentiment de l'inanité du vol de l'âme, dans une épître plus tardive le ton devient décidément ironique. Cette fois le *topos* se réfère à Démocrite, dont Diogène de Laërte (49. 38) témoigne de l'admiration pour Pythagore, et à propos duquel Cicéron nous dit qu'il < in > *infinitatem omnem peregrinabatur* («il voyageait à travers tout l'infini»: *Tusc.* 5. 114), naturellement par son intellect. Voici ce qu'en dit Horace: «nous nous étonnons si on laissa le bétail paître librement dans les champs de Démocrite, pendant que son âme, rendue rapide par la séparation du corps, se trouvait à l'étranger.» (*epist.* 1. 12. 12-13 *miramur, si Democriti pecus edit agellos / cultaque dum peregre est animus sine corpore uelox*). Jusqu'au détail des cultures laissées à la merci du bétail par le philosophe tout absorbé par le vol de son intellect trouve un parallèle dans la tradition (cf. 68 A 15 D.-K.; et on disait la même chose d'Anaxagore et de Cratès de Thèbes). Mais chez Horace on ne peut pas méconnaître l'ironie de la représentation de l'âme qui va «à l'étranger» (*peregre*) en abandonnant soit le corps soit ses biens, qui en effet vont à la ruine. Et peut-être ce *peregre* n'est pas autre chose que la parodie de la représentation lucrétienne d'Épicure, qui par son intellect et son âme a parcouru l'infini (*omne immensum peragrauit mente animoque*: LUCR. 1. 74). Pour Horace, donc, le vol de l'âme à travers le *cosmos* est une vantardise inutile qui ne sauve pas de la mort ou une prétention ridicule qui se révèle en réalité nuisible. D'autant plus que un *animus sine corpore uelox*, une «âme rendue rapide par la séparation du corps», est bien difficilement concevable pour qui, comme Horace, souligne à chaque occasion le rapport de solidarité qui lie l'une et l'autre.

¹³ Cic., *Lael.* 88.

Et pourtant dans un cas Horace applique cette image à lui-même aussi. Il faut ajouter, toutefois, que le but vers lequel s'élance son âme n'est pas scientifique ni philosophique: bien qu'il soit retenu en ville par le deuil de son ami Lamia, pourtant «l'esprit et l'âme», dit Horace, «m'emmènent là-bas (à la campagne) et désirent briser les obstacles qui les empêchent de flâner» (*epist.* 1. 14. 8-9 *istuc mens animusque / fert et amat spatii obstantia rumpere claustra*). On a vu naguère que la pérégrination de l'âme de Démocrite était peut-être la parodie de l'Épicure lucrétien. Dans ce passage, bien au contraire, les termes et les images de Lucrèce sont reprises tout à fait sérieusement: les protagonistes sont *mens animusque*, comme chez Lucrèce (*mente animoque*), et ici aussi bien que là on brise les remparts qui nous enserrant: chez Lucrèce il s'agit des *flammanitia moenia mundi*, les «remparts de feu du cosmos» (LUCR. 1. 73); chez Horace, bien plus modestement, ce sont seulement les empêchements qui le retiennent loin de la campagne. Mais, en effet, ce fut seulement pour la campagne que Horace connut l'amour enthousiaste que d'autres esprits portèrent à la philosophie et à la science.

Dans l'ode d'Archytas (c. 1. 28), où nous avons constaté l'inanité, face à la mort, de la vantardise pythagoricienne du vol de l'âme, on trouve aussi une attaque bien plus insidieuse contre les doctrines de Pythagore, en particulier contre celle qui présupposait — ou garantissait, selon les points de vue — l'immortalité de l'âme et la victoire sur la mort, c'est-à-dire la métempsychose. La figure de Pythagore lui-même conclut une liste de personnages mythiques (Tantale, Tithonus, Minos) qui, en dépit de la faveur divine, ne purent pas se soustraire à la mort. Pythagore est le seul personnage historique (ou demi-historique), et Horace s'amuse à le représenter au moment où il reconnaît le bouclier du guerrier troyen Euphorbos, qui, selon la légende pythagoricienne, avait été une incarnation antérieure du philosophe. Il le fait par une longue proposition concessive, qui souligne l'inanité de tout cela: «bien que, en détachant le bouclier de la paroi, il montrât qu'il n'avait cédé à la mort rien d'autre que le corps, lui, que toi, Archytas, reconnais comme un profond connaisseur de la nature et de la vérité» (c. 1. 28. 11-15). Cela n'a pourtant pas empêché ce que Horace a dit immédiatement avant: «le Tartare retient Pythagore, qui dut descendre une deuxième fois à l'outre-tombe» (c. 1. 28. 9-11).

Par conséquent, si la métempsychose n'est qu'une fable, il faut dès maintenant s'attendre à ce que dans le tableau poétique et mythologique de l'au-delà, qui, comme nous le verrons tout à l'heure, ne manque pas même chez Horace, le Léthé soit une rivière infernale comme les autres, pas celle où les âmes viennent boire avant de se réincarner, comme c'était le cas chez Platon et même chez l'ami d'Horace, Virgile. Pour Horace, d'ailleurs, la doctrine de la métempsychose ne sert à rien ni pour les vivants ni pour les morts: le nouvel amant de Néaera, qui a supplanté Horace dans le cœur de la femme, est un adepte du pythagorisme et de la métempsychose, mais cela ne l'empêchera d'être abandonné à son tour par l'incostante Néaera (*epod.* 15. 21-23 *nec te Pythagorae fallant arcana renati / ... / heu heu, translato alio maerebis amores*). D'autres allusions plaisantes ou irrévérencieuses au pythagorisme ne manquent pas chez Horace: dans une satire il se souhaite de pouvoir bientôt manger un plat de fèves, qui, dit-il, sont «parentes de Pythagore» (*sat.* 2. 6. 63). L'incrédulité d'Horace à l'é-

gard de la croyance pythagoricienne à la métempsychose est présupposée par sa nette condamnation de la poésie archaïque au nom de la poétique alexandrine de l'*ars* et du travail de lime (*labor limae*): et c'est bien là l'un des très rares sujets sur lesquels Horace ne plaisante jamais. Dans l'épître à Auguste (*epist.* 2. 1. 50-52), il s'exprime de cette manière: «Ennius, le fort, le savant, le second Homère, ne se soucie pas de vérifier où vont aboutir ses promesses et ses songes pythagoriciens». Le poète fait allusion au songe bien connu d'Ennius, qui se trouvait dans proème des *Annales*: Homère lui apparaissait pour lui dire qu'il s'était réincarné en lui. Si en Grèce on disait que le poète Stésichore était Homère réincarné¹⁴, Ennius le disait, bien plus audacieusement, de lui-même. L'attitude d'Horace à l'égard d'Homère est nuancée et très complexe, comme j'ai cherché à le montrer dans deux essais¹⁵ et dans l'article *Omero* de l'Encyclopédie Horatienne. Toutefois, pour lui aussi, le grand poète grec représentait, du moins en théorie, le sommet le plus haut que la poésie avait atteint; et la poésie primitive d'Ennius ne constituait sûrement pas, pour Horace, un argument en faveur de la réincarnation d'Homère dans l'auteur des *Annales*. En niant la doctrine pythagoricienne Horace nie au même temps la continuité littéraire entre Homère et Ennius.

Il faut plutôt se demander si Horace a ou non réfléchi sur un aspect particulier du songe pythagorien d'Ennius. Lucrèce (1. 120-123) nous apprend que Ennius racontait que ce qui lui apparut de l'au-delà ne fut pas l'âme d'Homère, qui se trouvait justement réincarnée en lui, mais un fantôme, l'un de ces *simulacra modis pallentia miris* («simulacres pâlisants de manière étrange»: LUCR. 1. 123), qui habitent dans l'outre-tombe. Ça présuppose naturellement la tripartition de l'homme en corps, âme et un troisième élément qui en latin s'appelle d'ordinaire *simulacrum*, et parfois *umbra*, en grec εἶδωλον. Nous n'avons pas le temps de nous étendre sur l'origine et le développement de cette doctrine, que j'ai examinée dans un chapitre de mon livre *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*¹⁶. Après Lucrèce, de toute façon, on en perçoit peut-être des traces chez l'ami et contemporain d'Horace, Virgile: *Aen.* 5. 80-81 *saluete recepti / cari iterum cineres animaeque umbraeque paternae*, où Énée salue les cendres, l'âme et l'ombre de son père; aussi *Aen.* 4. 654 *et nunc magna mei sub terris ibit imago*, où Didon parle de son grand simulacre qui va aller aux enfers. On pourrait penser qu'Horace a lui-même pensé à cette répartition lorsqu'il définit les ombres des morts comme des vains simulacres (*c.* 1. 24. 15: il emploie le même mot de Didon: *imago*), dépourvus de sang. L'inconsistance et l'insubstantialité de l'outre-tombe dans la description horatienne pourraient nous orienter vers la même direction. En cela Horace s'accorde avec Virgile (*Aen.* 6. 259), comme nous le verrons tout à l'heure, mais aussi avec l'exégèse de Servius¹⁷. Il est bien possible, toutefois,

¹⁴ AP 7. 75 (Antipater de Sidon) Στασίχορον, ζαληθῆς ἀμέτρητον στόμα Μούσης, / ἐκτέρισεν Κατάνας αἰθαλέον δάπεδον, / οὐ, κατὰ Πυθαγόρεω φυσικὰν φάτιν, ἂ πρὶν ὁμήρου / ψυχὰ ἐνὶ στέροισι δεύτερον ᾤκισατο.

¹⁵ SETAIOLI, «Gli influssi», *SIFC* 45 (1993) 205-222; *Id.* «Orazio e Omero», *Cultura e Scuola* 128, (1993) 23-30.

¹⁶ SETAIOLI, *La vicenda dell'anima nel commento*, chap. V (pp. 145-156).

¹⁷ Cf. note précédente.

qu'il s'agisse là simplement d'une manière conventionnelle et poétique de représenter le néant, ce qui a pour effet que l'outre-tombe d'Horace apparaît plutôt comme une disposition d'âme que comme un tableau défini et cohérent.

Au fond de cela, il faut placer le sens tragique de la mort qui domine une partie consistante de la poésie horatienne. Il est intéressant d'observer que la référence à la mort, presque complètement absente dans les *Satires*, devient de plus en plus insistante dans les *Odes*, et, dans les *Épîtres*, envahit même la poésie en hexamètres. C'est justement dans les *Épîtres* qu'Horace définit la mort comme la fin de tout: *mors ultima linea rerum est* («la mort est la dernière ligne de tout»: *epist.* 16. 78). À vrai dire, dans ce passage des *Épîtres* on trouve aussi le *topos* stoïcien qui lie la liberté du sage justement à la mort, qui est bien une issue toujours ouverte, mais ne montre au-delà que le néant.

Horace chercha durant toute sa vie à vaincre l'effroi que lui inspirait l'inéluctabilité de la mort, en recourant tantôt aux remèdes stoïciens, tantôt aux épicuriens, que Lucrèce proposait à ceux qui, au milieu des joies de la vie, ressentaient de façon d'autant plus aiguë l'ombre noire de la mort imminente (LUCR. 3. 39-40; 912-915). Mais, à la fin de sa vie, dans le véritable testament spirituel qu'on lit dans les derniers vers de l'épître à Florus, il avouait qu'il n'y avait pas réussi. Et il n'est pas surprenant que, parmi les inquiétudes que le poète admet n'avoir pas su vaincre, lorsqu'il est déjà tout proche de cette «dernière ligne», figure non seulement la crainte de la mort («ta poitrine est-elle libre de la crainte de la mort?»), mais aussi une autre, qui paraît contraire et incompatible avec le néant redouté de la mort: «est-tu capable de rire de la magie et des fantômes nocturnes?» (*epist.* 2. 2. 207-209).

L'inéluctabilité et l'inexorabilité de la mort sont en effet un motif qui revient très souvent dans la poésie horatienne. Nous avons déjà rencontré, dans l'ode d'Archytas (c. 1. 28), une liste de grands personnages qui sont morts. C'est le *topos* de l'*ubi sunt?*, qu'on retrouve à d'autres endroits chez Horace, jusqu'à la fin de sa carrière poétique: dans les *Épîtres* (1. 6. 27 *ire tamen restat, Numa quo deuenit et Ancus*: «il nous reste de toute façon aller là où sont descendus Numa et Ancus»), et encore dans les *Odes*, mais au quatrième livre, composé longtemps après les autres trois (c. 4. 7. 14-16 *nos ubi decidimus / quo pius Aeneas, quo diues Tullus et Ancus / pulvis et umbra sumus*: «nous, lorsque nous sommes descendus là où sont allés le pieux Énée, le riche Tullus et Ancus, nous ne sommes plus que poussière et ombre»). Je n'ai pas le temps de m'étendre davantage sur ce *topos*, qui a été développé avec une grande puissance poétique par Lucrèce dans le troisième livre (3. 1035-1044), et puis a connu une grande diffusion dans la poésie européenne; en France il faut à peine rappeler François Villon: «mais où sont les neiges d'antan?». Mais il est très important de remarquer que, face à la mort, Horace parle précisément comme le *stultus*, l'insensé, de Lucrèce: «tu devras abandonner la terre, la maison, la femme bien-aimée», dit-il à son ami Postumus (c. 2. 14. 21-22); Lucrèce fait parler de cette manière son insensé: «bientôt ta maison et ta femme bien-aimée ne t'accueilleront plus» (LUCR. 3.894-895).

Il y a beaucoup de passages chez Horace où le poète affirme en toute clarté qu'après la mort il n'y a plus rien. Dans l'ode du quatrième livre que nous avons citée naguère, il dit qu'à ce moment-là nous sommes «poussière et ombre» (c. 4. 7. 16). On pourrait penser qu'il s'agisse pour le poète d'une sorte de survie affaiblie, comme cel-

le de l'au-delà homérique, dont nous parlerons bien tôt — *umbra*, entre autres, est le terme que les scholiastes virgiliens emploient souvent pour indiquer le *simulacrum* dont nous avons parlé auparavant. Mais il existe un parallèle précis d'Euripide, qui nous montre la manière d'interpréter ce *pulvis et umbra*, «poussière et ombre» d'Horace: κατθανών δὲ πᾶς ἀνὴρ / γῇ καὶ σκιά· τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει (EURIP., fr. 532 N.: «chaque homme, après la mort, n'est plus que terre et ombre: le néant penche vers le néant»). À la fin de sa carrière poétique Horace dira encore: *debemur morti nos nostraque* («nous avec tous nos biens sommes dus à la mort»: *ars poet.* 63). Ces mots semblent presque la traduction littérale d'un vers de l'*Anthologie Palatine*: θανάτῳ πάντες ὀφειλόμεθα (AP 10. 105. 2: Ps. Simon.: «nous sommes tous dus à la mort»). Pour Horace la mort est aussi un exil éternel (c. 2. 3. 27-28) et, comme pour Catulle, une nuit et un sommeil sans fin. Alfonso Traina a écrit des pages d'une grande finesse sur ce thème chez Horace et Catulle¹⁸.

Une confirmation décisive nous vient des odes de consolation pour la mort d'êtres aimés. Dans une série d'articles sur la littérature consolatoire de l'antiquité¹⁹ j'ai pu remarquer que bien rarement les *Consolationes* au sens propre et les autres écrits consolatoires renoncent à insérer quelque allusion à la survie de l'âme du défunt. Le *topos* a reçu une codification rhétorique précise dans les manuels de Ménandre le Rhéteur et du Ps. Denys d'Halicarnasse. Hé bien: dans ses odes consolatoires Horace ne fait jamais la moindre allusion à la survie de l'âme. On peut confronter l'ode 2. 9 à Valgius, pour la mort de son mignon Mystès, avec plusieurs poésies consolatoires des *Silvae* de Stace pour des occasions semblables, où l'âme du mort protège et console depuis l'au-delà le survivant.

Dans une autre ode consolatoire, dédiée à Virgile pour la mort de l'ami Quintilius (peut-être Quintilus Varus: c. 1. 24) manque également toute allusion à la survie de l'âme; toutefois dans cette ode — peut-être pour la seule fois dans toute la poésie d'Horace — la mort n'est pas exorcisée à travers l'évasion dans le vin et les plaisirs, mais accueillie et rendue acceptable grâce à l'endurance virile, avec des mots qui rappellent de près des vers célèbres d'Archiloque: *leuius fit patientia quidquid corrigere est nefas* («ce que nous ne pouvons pas changer, devient plus léger par l'endurance»: c. 1. 24. 19-20). Archiloque avait dit: ἀλλὰ θεοὶ γὰρ ἀνηκέστοισι κακοῖσιν, / ὦ φίλ' ἐπὶ κρατερὴν τλημοσύνην ἔθεσαν / φάρμακον («mon ami, les dieux ont posé la forte endurance comme médecine pour les maux irrémédiables»: fr. 7. 5-7). C'est bien à peu près le seul cas où la mort n'est pas vue comme totalement et irrémédiablement angoissante. Virgile, peut-on en conclure, était, même pour Horace, une âme trop sérieuse et sensible pour s'en tenir à l'habituelle réaction vitale hédoniste. Il y a peut-être une autre exception à la vision toute négative de la mort dans une autre ode, où la mort fait finir les souffrances des pauvres gens; mais elle le fait à ses conditions: qu'on l'invoque ou non (c. 2. 18. 38-40).

¹⁸ TRAINA, «Orazio e Catullo», dans *Poeti latini*, 253-267.

¹⁹ SETAIOLI, «Seneca e l'oltretomba», *Paideia* 52 (1997) 321-367 (maintenant dans *Id.*, *Facundus Seneca*, 275-323); *Id.*, La vicenda dell'anima nella *Consolatio* di Cicerone, *Paideia* 54 (1999) 145-174; *Id.*, «Il destino dell'anima nella letteratura consolatoria pagana», dans ALONSO DEL REAL. C. (éd.), *Consolatio. Nueve estudios*, 31-67; *Id.*, «El destino del alma en el pensamiento de Cicerón (con una apostilla sobre las huellas ciceronianas en Dante)», *Anuario Filosófico* 34 (2001) 487-526.

On pourrait penser, donc, qu'Horace a totalement accepté la doctrine d'Épicure sur la mortalité de l'âme et que, s'il n'avait pas réussi, comme nous l'avons vu, à parvenir à la sereine acceptation épicurienne de son propre anéantissement, il se fût au moins délivré des superstitions qui faisaient craindre les esprits des trépassés. Mais nous avons déjà cité un texte qui démontre qu'il n'en était pas ainsi. Dans les derniers vers de l'épître à Florus, en faisant le bilan de sa vie, Horace avoue, par une interrogation rhétorique à soi-même, n'avoir pas vaincu la terreur des fantômes nocturnes, *nocturnos lemures*. Nous avons là la première attestation littéraire du mot *lemures*, qui appartenait d'ailleurs au langage de la tradition religieuse romaine, qui prévoyait une fête consacrée justement aux *lemures* (les *Lemuria*), qui nous est décrite par Ovide au cinquième livre des *Fasti*. Il ne vaut pas la peine d'examiner ici la nature exacte de ces esprits dans la conception religieuse romaine, d'autant plus qu'on ne peut être nullement sûr qu'Horace donne au terme la signification technique de la religion officielle. Le savant canadien George Thaniel²⁰ pose une distinction entre les *lemures* hostiles et les *manes* bienfaisants; mais nous verrons tout à l'heure que pour Horace les *manes*, si quelquefois ils peuvent être apaisés²¹, peuvent aussi ressembler eux-mêmes à des cauchemars nocturnes, comme les *lemures*. Il faudra plutôt observer que, tandis que le terme *manes* a droit de cité même dans la poésie élevée, cela n'est pas vrai pour le mot *lemures*, probablement en raison de son caractère plus spécifique et proprement technique, comme nous l'avons naguère remarqué.

Mais, en-dehors de la religion officielle, qui se rattachait à des croyances très anciennes, au temps d'Horace la foi à l'occulte, à la magie et même à la nécromancie, qui entraînait l'évocation des âmes des trépassés, avait acquis une importance et une diffusion croissantes, comme il arrive toujours dans les périodes de crise politique et sociale. La nécromancie était pratiquée même par des membres de l'élite, tel Appius Claudius Pulcher, le frère du tribun Clodius, comme nous le savons par Cicéron (*Tusc.* 1. 37); mais naturellement elle était beaucoup plus répandue chez les sorcières et les charlatans. Horace nous en donne une représentation très vivante à propos de Canidia et des ses compagnes, soit dans les *Épodes*, soit dans la satire huit du premier livre. Son attitude est satirique et parodique, en homme éclairé, qui ne croit pas à des telles pratiques. Il se réfère, peut-être, justement au rationalisme du passage cicéronien que nous avons cité, lorsque, dans l'épode 17, il attribue à Canidia la vantardise de *crematos excitare mortuos* («réveiller les morts qui ont été brûlés»: *epod.* 17. 78); Cicéron avait en effet dit (*Tusc.* 1. 37) que c'était le comble de la superstition que d'attribuer aux morts, dont les corps avaient été brûlés, des attitudes et des opérations qui sont impossibles sans le corps. Et pourtant, dans la huitième satire du premier livre, Horace représente non seulement Canidia et ses compagnes en train d'évoquer les *manes* pour en obtenir des réponses prophétiques (*sat.* 1. 8. 27), mais aussi les ombres des morts elles-mêmes en train de parler avec une voix triste et aiguë (*sat.* 1. 8. 40-41), tout à fait semblable à celle des morts de la deuxième Νέκυια de l'*Odyssée* (HOM., *Od.* 24. 5-9) et d'autres endroits des poèmes homériques (*cf.* *Il.* 23. 100-101): c'est là le premier détail de

²⁰ THANIEL, «*Lemures and Larvae*», *AJPh* 94 (1973) 182-187.

²¹ HOR. *epist.* 2. 1. 138.

l'imaginaire homérique de l'au-delà, parmi les nombreux que nous rencontrerons tout à l'heure chez Horace. Dans la cinquième épode, qui décrit le meurtre d'un enfant par les sorcières, afin d'utiliser ses organes pour préparer un philtre d'amour, l'enfant les maudit et promet qu'il les poursuivra comme une Furie par des cauchemars nocturnes (*nocturnus Furor: epod. 5. 9*). Sans aucun doute il s'agit là d'un cauchemar où le fantôme persécuteur est réel, et non pas le produit de la fantaisie de celui qui dort. C'est l'ancienne conception qui se reflète dans l'expression grecque ὄναρ ἰδεῖν, «voir un songe»: une conception encore vivante dans les derniers mots du *Songe de Scipion* cicéronien: *ille discessit, ego somno solutus sum* («il [Scipion] s'éloigna, et je me réveillai»: CÍC., *somn. Scip. 29*). L'ombre du grand Africain, qui au début paraît évoquée seulement par la conversation de Masinissa, qui en avait parlé avec Scipion le Jeune (CÍC., *somn. Scip. 10*), est bien réelle à la fin: elle s'en va véritablement, comme sans doute elle était véritablement venue. L'enfant horatien menace les sorcières en promettant qu'il leur griffera le visage, comme le font les fantômes: *quae uis deorum est manium (epod. 5. 94)*. On peut voir tout à fait clairement qu'ici les *manes* ne se distinguent en rien des fantômes hostiles. C'est bien la même menace qu'Ovide, dans l'*Ibis*, lance contre son adversaire: une fois mort et devenu un fantôme en forme de squelette, il fondra sur son visage: *insequar et uultus ossea forma tuos (Ov. Ibis 144)*.

Dans les compositions sur Canidia et les sorcières Horace bâtit un univers très élaboré d'occultisme magique, pour s'amuser ensuite à le démolir: qu'on pense à la burlesque interruption de ces rites dans la huitième satire du premier livre, par la statue de Priape, qui y assiste tout effrayée. Mais, en dépit de tout cela, c'est le poète lui-même qui, au bout de sa carrière poétique et humaine, nous avoue qu'il n'a pas réussi à se délivrer de la crainte non seulement de la mort, mais aussi des fantômes.

En effet, si la partie rationnelle d'Horace est convaincue que la mort équivaut à l'anéantissement total soit du corps soit de l'âme, il y a aussi une partie obscure, qui ne réussit pas à accepter cet anéantissement avec la sérénité d'Épicure et considère la mort non pas comme un tranquille port de paix, mais bien comme un saut vers l'inconnu. Et voilà les *manes*, déjà devenus une fois des entités infernales, une autre fois des fantômes nocturnes, qui nous apparaissent encore une fois accompagnés d'une curieuse apposition-définition: *fabulae*, fables: *iam te premet nox fabulaeque manes / et domus exilis Plutonia* («bientôt tu seras accablé par les *manes* et la demeure inconsistante de Pluton»: c. 1. 4. 16-17). Nisbet et Hubbard interprètent *fabulaeque manes* comme «les ombres du mythe», c'est-à-dire, «dont parle le mythe». Mais *fabulae* n'est assurément pas un génitif, mais bien un nominatif pluriel, une apposition de *manes*. Ces ombres sont elles-mêmes une fable, non pas dans le sens où elles n'existent pas, mais plutôt dans le sens qu'on raconte sur elles beaucoup de fables, toutes incontrôlables. De la même façon le fleuve Hydaspès, perdu dans les profondeurs mystérieuses et inexplorées de l'Asie, est nommé par Horace le *fabulosus... Hydaspes* (c. 1. 22. 7-8).

Dans le même contexte nous trouvons un autre détail très important: la *domus exilis Plutonia*, l'inconsistante demeure de Pluton. Il s'agit là d'une idée qui reviendra dans le sixième livre de l'*Énéide*: *Ditis domos uacuas et inania regna* («la demeure vide de Pluton et son inconsistant royaume»: VERG., *Aen. 6. 269*); mais chez Horace cette inconsistance reçoit une signification très précise. Ailleurs, il se place du point de vue de ceux qui

font consister le bonheur en l'abondance et la richesse, et nous dit: *exilis domus est ubi non et multa supersunt* («une maison où il n'y a pas de surabondance: voilà une demeure inconsistante», une *domus exilis*: *epist.* 1. 6. 4). Or, si nous continuons à lire notre ode, nous verrons que dans la *domus exilis* de Pluton on ne jouit pas des plaisirs du banquet et de l'amour. Donc, on ne sait rien sur l'au-delà, mais il est tout à fait sûr qu'on y perd à jamais les joies et la plénitude de la vie. Nous pouvons répéter l'observation que nous avons faite naguère: pour Horace l'au-delà est une disposition d'âme plutôt qu'un lieu dont on puisse dessiner un tableau précis et cohérent. Certes, il ne manque pas chez Horace une représentation des enfers d'après la convention mythologique et poétique; pour elle, je me permets de renvoyer à mes notices sur le sujet dans l'Encyclopédie Horatienne et à mon article *Orazio e l'oltretomba*²². Ici il importe plutôt d'observer qu'Horace trouvait dans la tradition littéraire un code expressif qui se prêtait de manière extraordinaire à formuler cette sombre disposition d'âme: je me réfère à la représentation de l'outre-tombe qu'on trouve dans les poèmes d'Homère, et tout particulièrement dans la Νέκυια de l'*Odyssée*. Les correspondances, même de détail, sont nombreuses. On a déjà vu que les morts ont une voix aiguë, comme chez Homère. Ajoutons maintenant qu'ils sont des *uanae imagines*, des images vides, dépourvues de sang (c. 1. 24. 15), et que les sorcières les évoquent, comme Ulysse le fait dans l'*Odyssée*: en versant le sang d'une victime dans une fosse (*sat.* 1. 8. 28-29). De la Νέκυια descendent aussi des détails descriptifs précis, tel Orion qui s'adonne à la chasse même dans l'au-delà (c. 2. 13. 39-40 ~ HOM., *Od.* 11. 572-575). Mais ce qui nous intéresse bien plus, c'est bien l'accord sentimental avec la description homérique.

Si une fois Horace n'hésite pas à se moquer même de la Νέκυια de l'*Odyssée*, lorsque dans la cinquième satire du deuxième livre il met en scène Tiresias apprenant à Ulysse l'art de capter les héritages, la *domus exilis*, la demeure vide et inconsistante de l'outre-tombe horatien révèle une disposition d'âme parfaitement correspondante à ce que l'inconsolé Achille dit à Ulysse dans la Νέκυια: «je voudrais bien, en vivant sur la terre, être l'esclave d'un autre, un pauvre homme qui lui-même eût disette du nécessaire, plutôt que régner sur tout le peuple des morts» (HOM., *Od.* 11. 488-491). D'Homère vient, ou au moins il a de profonds accords avec lui, le caractère inexorable des divinités infernales, qu'on voit comme des démons ravisseurs, qui arrachent les hommes à la vie.

Chez Homère Hadès est ἀδάμαστος, indomptable (*Il.* 9. 168), ἀδάκρυτος ou ἄκλυτος, sans larmes (*Il.* 1. 415 et *Od.* 4. 494 respectivement), et στυγερός, odieux (*Il.* 8. 368). Toutes ces épithètes ont une correspondance exacte chez Horace: *indomitus* (c. 2. 14. 4), *inlacrimabilis* (c. 2. 14. 6), *inuisus* (c. 1. 34. 10).

Les puissances infernales, on l'a dit naguère, sont conçues comme des démons ravisseurs. Pour elles je me permets encore de renvoyer à mes articles de l'Encyclopédie Horatienne, mais je vais m'attarder brièvement sur l'image de *Orcus*, le dieu de la mort, dont le nom est employé par Servius et Macrobe pour rendre celui de Θάνατος, la Mort personnifiée, qui apparaît au début de l'*Alcestis* d'Euripide. Chez Horace *Orcus* est représenté dans une attitude qui paraît anticiper sur celle de la figure de la Mort au Moyen Age. Dans l'épître à Florus le poète s'interroge: «À quoi servent les

²² SETAIOLI, «Orazio e l'oltretomba», dans *Orazio. Umanità Politica Cultura*, 53-66.

propriétés et les greniers? À quoi les pâturages de la Lucanie joints à ceux de la Calabre, si *Orcus*, incorruptible par l'or, moissonne grands et petits?» (*epist.* 2. 2. 177-179). Il est presque impossible de ne pas penser à la représentation médiévale de la Mort armée d'une faux. L'image du faucheur en relation avec la mort se retrouve soit en grec soit en latin, et chez Horace lui-même. On retiendra un fragment de l'*Hypsipylè* d'Euripide: ἀναγκαίως δ' ἔχει / βίον θερίζειν ὥστε κάρπιμον στάχυν («il est inévitable que la vie soit moissonnée comme un épi mûr»: EURIP., fr. 7575-6 N.); Cicéron traduisait: *uita omnibus / metenda ut fruges* (*Tusc.* 3. 59); Virgile: *proxima quaeque metit gladio* («il moissonne avec l'épée tous ceux qui sont près de lui»: *Aen.* 10. 513; cf. CATULL., 64. 353-355); Horace: *primosque et extremos metendo / stravit humum* («il a couvert la terre en moissonnant les premiers comme les derniers»: *c.* 4. 14. 31-32); c'est la représentation du massacre de barbares effectué par Tibère. Pourtant une divinité de la mort armée d'une faux ne semble pas avoir des parallèles dans l'antiquité, qui attribue la faux ou la faucille plutôt à Saturne. Faut-il donc voir dans ce tableau horatien une première ébauche de l'image médiévale de la Mort? Je laisse ouverte la question, mais je rappelle l'attention sur le fait que dans le contexte il est question de propriétés et de greniers. Il pourrait donc s'agir seulement d'une métaphore: la vraie moissonneuse c'est la mort, pas le propriétaire de fonds et de greniers étendus; mais l'image médiévale de la Mort n'est elle-même, au fond, qu'une métaphore.

La représentation horatienne de l'au-delà, nous l'avons vu, est très voisine de celle, tout à fait sombre, des poèmes homériques. Mais le contemporain et ami d'Horace, Virgile, représenta lui aussi l'outre-tombe, et une partie de la production poétique horatienne est sûrement postérieure. Nous avons déjà rencontré des consonances entre les deux poètes. Mais il y en a d'autres et de plus importantes, d'où l'on peut se faire une idée de la position d'Horace face à la conception virgilienne de l'au-delà.

Il y a une ode où apparaît un outre-tombe très différent de celui tout triste et ténébreux qui prévaut chez Homère et chez Horace lui-même. Elle (*c.* 2. 13) décrit un royaume des morts qui inclut un séjour des hommes pieux réjouis par le chant d'Alcée et de Sapho, qui n'est pas sans rappeler les Champs Élysées de Virgile. Chez Horace on trouve une idée semblable seulement dans l'ode à Mercure (*c.* 1. 10), où le dieu, par une «verge d'or» conduit les âmes des hommes pieux vers les séjour des bienheureux, tandis qu'ailleurs il a une *uirga... horrida*, une «verge affreuse» (*c.* 1. 24. 16-18), par laquelle il rassemble les ombres des morts, dépourvues de sang, comme celles d'Homère.

Mais nous reviendrons sur les poètes dans le séjour des hommes pieux à la fin de notre exposé, qui désormais s'approche. Pour le moment je voudrais signaler une ode sûrement postérieure à la mort de Virgile et à la publication de l'*Énéide*, c'est-à-dire l'ode sept du quatrième livre, où Horace semble contredire, sur un ton pessimiste, deux affirmations fondamentales de son ami poète. Diane, nous dit Horace, ne fait pas revenir à la vie son cher Hippolyte, malgré toute sa chasteté (*c.* 4. 7. 25-26). Il paraît ne faire pas de doute que le poète ignore à dessein la version donnée par Virgile dans l'*Énéide* (7. 765-769) et suivie par Ovide dans ses *Métamorphoses* (15. 531-546), suivant laquelle Hippolyte serait, tout au contraire, revenu à la vie. Mais il y a un détail encore plus important. Dans la même ode Horace développe le *topos* de

l'*ubi sunt?*, dont nous avons déjà parlé, et parmi les héros qui sont descendus aux enfers il nomme aussi le «pieux Énée», ou bien le «père Énée» (quelques manuscrites portent *pius Aeneas*, d'autres *pater Aeneas*: c. 4. 7. 15; les deux épithètes sont virgiliennes). Il est presque impossible de se soustraire à l'impression qu'on a là une allusion à l'*Énéide* tout récemment publiée. Mais dans l'*Énéide* on trouvait deux fois la prophétie de l'apothéose d'Énée (1. 259-260; 12. 749-795), peu après le début et peu avant la fin, comme pour encadrer tout le poème et donner tout son poids à la divinisation de l'ancêtre des Romains. À la fin de sa carrière poétique Horace s'oppose donc à l'optimisme de son ami Virgile, comme il l'avait déjà fait au début, lorsqu'il opposa au tableau idyllique du retour de l'âge d'or de la quatrième églogue l'exhortation à abandonner le sol maudit de Rome de la seizième épode.

Nous avons vu auparavant que dans une ode (c. 2. 13) il y a dans l'au-delà un séjour réservé aux hommes pieux, où se trouvent les deux grands poètes lesbiens, Alcée et Sapho, qui réjouissent les ombres par leur chant (je rappelle en passant que c'est cette ode qui se clôt par l'image d'Orion à la chasse, qui vient au contraire de la Νέκυια de l'*Odyssee*). Or, les poètes demeurent aux Champs Élysées non seulement chez Virgile, mais aussi dans l'*Axiochus* pseudoplatonicien et dans une description poétique de l'au-delà conservée fragmentairement par un papyrus de Bologne que j'ai étudié il y a longtemps. Chez Horace il y a aussi une allusion à une survie dans la plénitude de la vie, dans les Iles des Bienheureux, qui se doit à la consécration poétique, à la *lingua potentium / uatum*, «la langue des chantres puissants» (c. 4. 8. 26-27), comme nous dit le poète. L'immortalité céleste est conférée par la poésie dans une autre ode aussi (c. 4. 2. 21-24), où le grand poète grec Pindare élève aux astres et soustrait au noir *Orcus* les morts qu'il célèbre dans ses θρηνοι. Horace réclame l'immortalité poétique pour lui-même aussi (c. 3. 30. 6-7: «je ne mourrai pas tout entier et une grande partie de moi se soustraira à Libitina»; 2. 20. 5-8: «je ne mourrai pas et ne serai pas retenu par l'onde du Styx»). Il est très facile de dire qu'il s'agit là d'un volontarisme qui contraste avec les convictions les plus profondes d'Horace. Mais il ne faut pas oublier qu'à l'époque d'Horace la croyance à l'héroïsation par la culture était très répandue, comme le démontrent de façon très claire les ouvrages classiques de Franz Cumont.

De la même manière il est tout à fait légitime de se demander dans quelle mesure Horace croyait sincèrement à l'apothéose dans la vie et après la mort d'Auguste, égalé aux héros et demi-dieux d'autrefois (tels Pollux, Hercule, Castor, Quirinus: c. 3. 3. 9-16), qui conquièrent le ciel par leur vertu (cf. c. 3. 2. 21-24).

Nous nous trouvons ici au pôle opposé du *topos* de l'*ubi sunt?*, qui déplore la mort même des hommes les plus grands. Même par rapport au destin ultraterrestre de l'âme nous nous trouvons face au problème bien connu du contraste entre l'Horace privé et l'Horace poète politique et civil. Les adaptations que cette doctrine de la divinisation par la vertu subit à Rome ont été étudiées magistralement par Antonio La Penna. Mais que ces allusions à une immortalité céleste, tout en laissant de côté le problème de l'adhésion personnelle d'Horace, procèdent de croyances répandues au temps du poète, cela est démontré par quelques mots de la deuxième ode du premier livre, où le poète s'adresse à Auguste de cette façon: «Ne te hâte pas de retourner au ciel... et qu'un vent trop fort ne te soulève pas»

(c. 1. 2. 45-49). Franz Cumont a démontré²³ que c'étaient bien les vents qu'on considérait comme les véhicules des âmes d'élite pour monter au ciel. Mais bien plus que les autels qu'on lui a consacrés, même pour l'empereur c'est la poésie, et tout spécialement celle d'Horace, qui va l'élever au ciel: «dans quels antres m'écouterait-on célébrer poétiquement la gloire de César et l'élever aux astres et au conseil de Jupiter?» (c. 3. 25 .6).

Mais Horace, que pensait-il, au fond, des prétentions d'immortalité des poètes et de la poésie? La réponse nous vient, encore une fois, des paroles qu'il adresse à Virgile. Dans l'ode consolatoire pour la mort de Quintilius, que nous avons déjà citée, Horace lui dit que même si Virgile composait des chants plus beaux que ceux d'Orphée, il ne pourrait jamais faire revenir le sang dans le simulacre vide qui doit désormais obéir à la *uirga... horrida*, la «verge affreuse» de Mercure. Ces images désolées d'origine homérique nous donnent la démonstration évidente que, en réalité, la poésie, même la plus haute, est impuissante face à la mort. Horace nous révèle ici l'inanité volontariste de la vantardise de la poésie donneuse d'immortalité. Mais c'est justement ici, nous l'avons vu, qu'il propose à l'ami le seul véritable remède: l'acceptation virile de la mort sans s'évader dans le vin et les plaisirs: *durum: sed leuius fit patientia / quidquid corrigere est nefas* (c. 1. 24. 19-20).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BRINK, C. O., 1971, *Horace on Poetry. II. The 'Ars Poetica'*, Cambridge.
- CUMONT, F., 1942, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris.
- SETAIOLI, A., 1973, «Il proemio dei *Carmina* oraziani», *AATC* 38, 1-59.
- SETAIOLI, A., 1973, «Gli influssi omerici nella lirica oraziana», *SIFC* 45, 205-222.
- SETAIOLI, A., 1993, «Orazio e Omero», *Cultura e Scuola* 128, 23-30.
- SETAIOLI, A., 1995, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt, 18-20.
- SETAIOLI, A., 1995, «Orazio e l'oltretomba» dans *Orazio. Umanità Politica Cultura*, Perugia 53-66.
- SETAIOLI, A., 1997, «Seneca e l'oltretomba», *Paideia* 52, 321-367 (maintenant dans *Id.*, *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Bologna 2000, 275-323).
- SETAIOLI, A., 1998, «L'impostazione letteraria del discorso di Pitagora nel XV libro delle *Metamorfosi*», dans *Ovid. Werk und Wirkung. Festgabe für Michael von Albrecht*, I, Frankfurt 487-514.
- SETAIOLI, A., 1999, «La vicenda dell'anima nella *Consolatio* di Cicerone», *Paideia* 54, 145-174.
- SETAIOLI, A., 2001, «Il destino dell'anima nella letteratura consolatoria pagana», dans ALONSO DEL REAL, C. (éd.), *Consolatio. Nueve estudios*, Pamplona 31-67.
- SETAIOLI, A., 2001 «El destino del alma en el pensamiento de Cicerón (con una apostilla sobre las huellas ciceronianas en Dante)», *Anuario Filosófico* 34, 487-526.
- STOK, F., 1997, «Uomo», *Orazio. Enciclopedia Oraziana*, II, 251-254.
- THANIEL, G., 1973, «*Lemures* and *Larvae*», *AJPh* 94, 182-187.
- TRAINA, A., 1986², «Orazio e Catullo», dans *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, I, Bologna, 253-267.

²³ CUMONT, *Recherches*, 129 et n. 5.